A Europa diante do espelho

Josep Fontana

Tradução
Omar Ribeiro Tomaz

Revisão técnica
Pedro Puntoni

EDUSC

Capítulo 7

O ESPELHO SELVAGEM

Entre 1664 e 1666 Jan van Kessel, natural de Antuérpia, pintou algumas alegorias onde as quatro partes do mundo apareciam como mulheres situadas em cenários cheios de objetos, livros e quadros de pássaros e insetos representativos de cada continente. Imagens semelhantes eram freqüentes na pintura européia do século 17 e sua semelhança derivava de uma fonte comum: os tipos criados por Cesare Ripa em sua *Iconología*, publicada em 1593: um livro no qual buscaram inspiração muitos artistas dos séculos 17 e 18. No texto de Ripa se explica o significado dos atributos que ostentam as figuras de Van Kessel. A coroa da Europa aparece devido à sua primazia sobre os demais continentes, "porque na Europa residem os maiores e mais poderosos príncipes do mundo"; as armas, livros e instrumentos musicais "mostram sua perpétua e constante superioridade..., tanto nas armas, como nas letras e nas artes liberais".

As representações de "as quatro partes do mundo" começam em meados do século 16 e se multiplicam nos séculos 17 e 18. Os continentes deixaram de ser meras indicações de um espaço geográfico, como no passado, para caracterizar-se pela diversidade da flora e da fauna que os viajantes descobriram neles e cuja singularidade produz fascinação nos europeus do século 15. O elefante com que o rei Manuel I de Portugal presenteou o papa Leão X – e que em sua solene entrada em Roma, em 1514, deleitou os espectadores ao regar com sua tromba os prelados e cardeais presentes – foi pintado por Rafael, e o rinoceronte que o seguiu dois anos mais tarde, mas que se afogou quando o buque que o levava naufragou perto de gênova, foi representado por Dürer a partir de um esboço que lhe haviam enviado de Lisboa.

Mas nas representações de Van Kessel existe algo mais. As figuras que simbolizam os continentes não são somente tipos abstratos, mas a representação de seres humanos de características físicas muito distintas. A Europa tem a pele branca, a África é negra, na América se misturam (numa cena que o pintor situou no Brasil) uma índia de pele avermelhada e um negro africano. E a Ásia nos é apresentada em primeiro plano como um casal otomano, e no segundo outras figuras sugerem o mundo mais longínquo dos mongóis, chineses e japoneses. Se o século 16 descobriu que as "partes do mundo" tinham animais e plantas próprios, o 17 acrescentou a isto o convencimento de que também os seres humanos que as povoam são diversos e "característicos".

Todos os homens se definem a si mesmos olhando-se no espelho dos "outros" para diferenciar-se deles. Mas isto, que parece simples para comunidades que falam uma mesma língua e compartilham as formas de vida e os costumes, não devia ser assim para os europeus, em especial a partir do século 16, quando se rompeu a unidade religiosa e se potencializou o uso literário das diversas línguas vulgares. O tratado de Utrecht, em 1714, foi o último documento europeu que se redigiu em termos da "*respublica Christiana*". Este povo plural teve que se ver a partir de então num jogo de espelhos mais complexo para distinguir aquilo que o identificava, dentro de sua diversidade, e o tornava distinto dos demais. A nova forma de pensar sobre si mesmo nascia entre os europeus de uma consciência que já não tinha relação com a religião, mas que se baseava na crença própria de serem superiores moral e intelectualmente. O novo termo de referência sobre o qual se elaborou esta imagem é o da natureza inferior dos não europeus; mas o espelho em que olharam para se definir tem uma face dupla. Numa delas se "vêem" as diferenças de raça e mostra o rosto do "selvagem"; na outra, fundamentada numa visão eurocêntrica da história, se vê o do "primitivo". Do primeiro surgiram o genocídio e o tráfico de escravos; do segundo, o imperialismo.

O homem selvagem, peludo como um urso e armado com um garrote, é um personagem típico da mitologia medieval européia que figura em histórias piedosas de santos e penitentes, ou em lendas populares do homem-urso que dão lugar a festas como a que reproduz uma gravura famosa de Pieter Bruegel. Mas se para a religião o selvagem representa um penitente, e para o saber popular a força e simplicidade da natureza, na literatura cavalheiresca costuma ser um gigante monstruoso e malvado, símbolo da temida rusticida-

de camponesa, como o boiadeiro de *El caballero de León* de Chrétien de Troyes, "um vilão que parecia um mouro, grande e feio além da medida". Em algumas representações do final da Idade Média ele aparece como um homem que vive em harmonia com a natureza e se integra inclusive à vida agrícola. Estamos em tempos nos quais a visão patrícia da sociedade não se impôs definitivamente. Mas no início do século 17 Giovan Battista Della Porta contrapõe o selvagem, definido como rústico, "inculto e melancólico", ao "cidadão", que é "aprazível e humano, doce e sociável".

O "descobrimento" da América e de seus habitantes abriu um debate "científico" sobre este tema. As primeiras notícias dadas por Colombo falavam de homens nus e pacíficos – "não têm ferro nem aço nem armas, nem são para isso" –, que viviam num estado de inocência e que, segundo se entendia na bula pela qual o papa Alexandre VI concedia aquelas terras aos Reis Católicos, acreditavam num Deus criador, sendo portanto aparentemente aptos para a conversão ao catolicismo. Esta imagem idílica durou pouco. Numa fase intermediária haviam indígenas "bons" e "maus" – caribes canibais que atacavam os inocentes Arawak –, para acabar sendo todos tratados como bárbaros ferozes, com abundantes vícios, especialmente o canibalismo (algumas tribos indígenas acreditavam, por sua vez, que os europeus é que eram antropófagos). Neste período o deísmo já havia se transformado em idolatria.

Enquanto o teólogo Juan Ginés de Sepúlveda sustentava que era lícito dominar os indígenas pelas armas porque eram "todos bárbaros em seus costumes e a maior parte por sua natureza sem letras nem prudência, e contaminados com muitos vícios bárbaros", o padre Las Casas sustentava que não o eram, nem por sua conduta – mas que antes, "este nome de bárbaros adequa-se a certos espanhóis que afligiram os índios, gente na verdade inocente e a mais mansa de todas, com tão horrendas crueldades, tão terríveis mortandades e males mais que infernais" –, nem por sua capacidade intelectual ou moral.

As viagens de Colombo tinham um fundo de inspiração religiosa, mas também uma motivação econômica, como o provam os pactos assinados com os reis, que não lhe teriam proporcionado recursos que estavam escassos, se não tivessem calculado as esperanças de ganho econômico. Não havendo nas Índias ocidentais especiarias para serem compradas, nem sendo os índios bons para serem vendidos como escravos – pois morriam facilmente "por causa da mudança contrária de terra, ar e comidas" –, era necessário encontrar ouro e

prata em quantidade suficiente. Na segunda viagem, financiada em boa medida com dinheiro expropriado dos judeus expulsos, Colombo levava dezessete embarcações e 1.300 "homens de combate", com o fim de "saber do ouro o correto, e adquiri-lo para o rei e a rainha, quer por concessão dos habitantes, quer por força". E teria de ser "por força", porque a única forma de consegui-lo era obrigar os indígenas a trabalhar na obtenção dos metais preciosos.

Uma vez assentados no continente, os espanhóis encontraram minas de prata e, o que era muito mais importante, imensas minas de homens enquadrados em sociedades organizadas, os quais podiam ser forçados a trabalhar. Não se trata de que os filões de metal precioso americano fossem de uma especial riqueza, mas que o trabalho com o qual eram exploradas era muito mais barato que o dos mineiros europeus. Mas isto exigia a submissão prévia dos indígenas, isto é, que eles fossem "convertidos", porque o conceito de conversão, tal como os conquistadores o entendiam, implicava que os índios deviam viver "em cristandade, submissão, obediência e urbanidade, como os seus demais vassalos, que – os reis – têm e possuem nos demais reinos".

Sociedades acostumadas a cultos sincréticos puderam acreditar inicialmente que lhes bastava acrescentar o deus e os ritos dos cristãos à sua cultura, como fizeram inicialmente os maias; mas os missionários esclareceram isto com a pesquisa inquisitorial de 1562, na qual foram torturados mais de 4.500 índios, 158 dos quais morreram em conseqüência do tratamento recebido. Algo semelhante ocorreria nos Andes com a "extirpação de idolatrias".

Não se trata de contrapor motivações religiosas e afã de ganância. Como disse Vitorino Magalhães Godinho, nos descobridores existe uma imbricação complexa de motivos "entre a cruzada e o comércio, entre a pirataria e a evangelização". Esta miscelânea acontece tanto em Colombo como em Vasco da Gama. Em *Os Lusíadas*, o grande poema dos descobrimentos, a confusão entre os dois planos é constante. Se a primeira exclamação frente à chegada dos portugueses a Calcutá é: "Já sois chegados, já tendes diante a terra de riquezas abundante!", a isto se segue uma exortação aos reis cristãos da Europa para que se unam numa cruzada contra os turcos, na qual Camões fala da expansão portuguesa em Ultramar como de uma sucessão de atos de cruzada: de "cristãos atrevimentos".

Afã de ganância e legitimação religiosa estavam presentes na vida cotidiana dos conquistadores espanhóis. Uma coisa não deve ocultar-nos a outra.

É verdade que os governantes se preocuparam com o destino do indígena e tomaram medidas para evitar que se abusasse deles. Mas a conquista e exploração das Índias eram essencialmente uma empresa privada, na qual se reservava ao rei sua parte, como na Idade Média se guardava a do botim. Após estudar a vida e carreira de mais de quinhentos "encomenderos" mexicanos, um historiador os definiu como "empresários que perseguiam interesses econômicos". Pelo motivo que os trazia, estes "empresários" se encarregaram de que os índios fossem primeiro escravizados, depois explorados sob as mais diversas formas, diretas e indiretas.

Escandalizar-se com isto resulta em clara hipocrisia, porque todo o desenvolvimento colonial que tornou possível que a Europa criasse, entre 1650 e 1850, os impérios mercantes nos quais se fundamentaria o crescimento econômico moderno, tem a mesma origem e foi feito com os mesmos métodos. Quando outros povos europeus decidiram instalar-se no Caribe para desenvolver as primeiras economias de plantação, utilizaram a mesma retórica acerca do canibalismo e da maldade indígenas, e acossaram os nativos até que as enfermidades, o suicídio e a fuga os deixaram convertidos num pequeno grupo residual.

Nas colônias inglesas do Norte foram as doenças que começaram a tarefa de "despovoar" a terra de indígenas. Mas os colonos prosseguiram depois, e com entusiasmo, a caça ao "selvagem". O enfrentamento não era inevitável. Houve casos de colaboração pacífica, como o do chamado Império iroquês, nascido dos acordos assinados entre as cinco nações iroquesas e as colônias britânicas, que entre 1677 e 1755 regulou as relações e o comércio entre ambos os povos (mas a coroa inglesa nunca aceitou que se pudessem fazer tratados com os súditos, e os índios o eram pelo mero fato de que a monarquia, como a República Americana depois, nunca reconheceu as comunidades indígenas como nações).

A colaboração não era, no entanto, a atitude dominante, nem se combinava bem com colonos puritanos que acreditavam serem superiores aos infiéis e terem o céu ao seu lado. No final do século 17 e início do 18 tornou-se popular nas colônias inglesas da América uma narrativa de episódios de cativeiros nas mãos dos "índios", carregada de motivos religiosos. Se a vinda dos colonos à América se explicava como uma fuga das "depravações da Europa", os relatos de índios e cativos recordavam a luta do pescador pela redenção de sua alma:

"O cativo, com a ajuda de Deus, luta contra os agentes de Satã". Cotton Mather, um clérigo puritano, adornou sua *Magnalia Christi Americana* com horripilantes relatos de índios que calavam o pranto das crianças cativas abrindo-lhes a cabeça contra o tronco de uma árvore (esqueceu de contar, no entanto, que estes fatos eram fruto da guerra e que as atrocidades que os índios sofriam nas mãos dos cristãos invasores de suas terras não eram menores).

Por volta de 1685, quando as doenças já haviam começado a dizimá-los, havia na Virgínia e nas duas Carolinas cerca de 40 mil indígenas. As pressões dos colonos para arrebatar-lhes as terras que queriam para o cultivo do tabaco e as guerras que foram conseqüência deste despojo fizeram o resto. Cem anos mais tarde os sobreviventes da população nativa não chegavam a mil.

O mesmo processo se estendeu depois em direção ao Oeste, à medida que os novos colonos eram levados a se instalar em terras do interior tomadas dos índios, com o que, de passagem, se convertiam numa muralha viva que defendia a segurança dos proprietários da costa atlântica. Estes colonos chegavam da Europa em viagens semelhantes às dos escravos – em 1741 quase a metade dos 106 passageiros de um navio saído de Belfast morreu de fome na travessia, seis deles comidos por seus companheiros –, havendo pago a passagem com contratos de trabalho que os obrigava a permanecer sujeitos a um patrão durante cinco a sete anos, como se fossem servos. Como estranhar que estes, os mais necessitados e mais expostos ao enfrentamento com os índios, fossem seus mais encarniçados inimigos?

Com o tempo os argumentos que legitimavam o despojo se secularizaram. A sociedade norte-americana do século 19 praticou o jogo esquizofrênico de celebrar o índio idealizado como o "nobre selvagem" e de considerar os índios reais como bárbaros que impediam o avanço da civilização em direção ao Oeste. Aquele índio abstrato nem sequer existia, já que se tratava de povos muito diversos, inclusive de agricultores sedentários; mas para combatê-los como "bárbaros" era necessário começar negando-lhes suas identidades culturais. O índio era inferior e não tinha o direito de impedir "os óbvios desígnios da providência". Sobreviveria enquanto sobrassem pequenos pedaços de território prescindíveis onde pudesse se refugiar do "avanço da civilização", mas seu destino, a longo prazo, era a extinção.

Desde meados do século 19, depois das anexações territoriais realizadas na costa do México, os norte-americanos "brancos" proclamaram seu direito

ao domínio de todo o continente, e ao término da guerra civil se dispuseram a apossar-se do que consideravam como seu. Assim surgiu a epopéia do Oeste. Nestas terras novas o "pioneiro" estabeleceria uma sociedade mais eqüitativa e mais livre: uma utopia agrária fundada na concessão gratuita de terras a todos os colonos. Daí sairia uma nova civilização que se estenderia pelas ilhas do Pacífico e regeneraria o Oriente. Walt Whitman expressou com força este sonho:

> Canto o novo império, maior que qualquer dos anteriores, que vem a mim como numa visão. Canto a América dominadora, canto uma supremacia maior. Canto o projeto de mil cidades que florescerão com o tempo nestes arquipélagos. Meus buques a vela e a vapor enlaçando as ilhas, minhas estrelas e barras ondeando ao vento. O comércio revivido, posto um fim ao sonho dos tempos, raças renascidas... O velho, o asiático, renovado como deve ser.

Em troca desse sonho grandioso que realizaria o desígnio inacabado de Colombo com a "passagem à Índia", que poderiam valer as vidas de alguns selvagens sanguinários? Porque, paradoxalmente, o exterminador se apresentava a si mesmo como a vítima: na literatura do Oeste foi reservado ao pele-vermelha o papel do malvado que matava os colonos e lhes arrancava o couro cabeludo (apesar de que a história dos escalpos fosse uma invenção "branca" para facilitar o pagamento aos caçadores de índios, que era feito "por cabeça").

A sucessão das campanhas contra os índios, desde 1860 até o massacre dos sioux em Wounded Knee, em 1890, não é somente uma história de crimes e enganos, mas sobretudo a da aniquilação sistemática dessas comunidades e de suas culturas. Com a amarga conseqüência de que a utopia igualitária naufragou nas mãos das companhias ferroviárias, dos especuladores de terras e das necessidades de uma agricultura mecanizada que requeria um considerável capital fixo para funcionar eficazmente. De tudo isto somente restou o afã do império e a convicção de uma superioridade racial e moral que continuou servindo para legitimar o extermínio de "selvagens malvados", desde Wounded Knee até o Iraque ou a Somália, passando pelo linchamento habitual de negros (à razão de aproximadamente um por semana entre 1882 e 1930).

O caso do Brasil, mais tardio, é interessante porque os agrupamentos se expressavam já em nome da "ciência". As descrições idílicas de tribos brasileiras que viviam num paraíso natural e no meio de uma harmonia social que não perturbavam a ambição nem a guerra (que haviam servido de inspiração

a Rousseau) foram esquecidas no início do século 19, quando se quis incluir estes homens e suas terras dentro de um processo de "civilização". Dois cientístas bávaros, um zoólogo e um botânico, que acompanhavam em sua viagem a arquiduquesa Leopoldina, chegaram em 1818 à conclusão de que os índios eram incapazes de assimilar a elevada cultura dos europeus, e por isso estavam destinados a "desaparecer" – isto é, a "deixar a fileira dos vivos" – como muitas outras espécies na história da natureza. Se a qualidade científica de sua análise era discutível, sua profecia está resultando acertada. Os mais de 3,5 milhões de indígenas tribais que havia no território do Brasil no século 16, e os dois milhões que restavam no final do 18, haviam se reduzido em 1910 a menos de um milhão. E seu extermínio, em nome das necessidades do progresso, continuou e continua incessantemente.

A crítica aos argumentos de quem pretendia justificar a dominação pela barbárie dos submetidos foi feita por Montaigne em palavras que não perderam a sua atualidade. Ele não somente relativizou o próprio conceito – "cada qual considera bárbaro o que não se pratica em sua terra" – mas enfrentou assim o grande argumento do canibalismo: "Estimo que é mais bárbaro comer um homem vivo do que comê-lo depois de morto; e é pior esquartejar um homem entre suplícios e tormentos e queimá-lo aos poucos, ou entregá-lo a cães e porcos (como não somente lemos mas vimos ocorrer entre vizinhos e nossos conterrâneos; e o que é pior, sob o pretexto de piedade e religião), do que assá-lo e comê-lo depois que morreu". Quem tirava proveito da morte de bruxas, hereges e judeus – dignos sucessores, ao final, dos habitantes da Grécia clássica que corriam para deleitar-se com a tortura dos escravos – não tinha direito algum de sentir-se superior aos "canibais" americanos.

O que fora feito, entretanto, dos "nobres selvagens"? Durante muito tempo os descobridores os buscaram em édens e eldorados que pensavam encontrar em algum lugar remoto do interior da América. Ao não aparecer ali, pensaram que poderiam encontrá-los nas ilhas do Paçífico, onde Bacon tinha situado sua *Nova Atlântida*.

Seria na Oceania onde sobreviveria por mais tempo a imagem dos nativos felizes e inocentes que habitavam terras paradisíacas, o que explica por que inicialmente não houve interesse algum em explorá-los. Os viajantes, em especial Bougainville e Cook, difundiram uma imagem idílica das ilhas. Quando, já no século 19, levaram os missionários, as coisas começaram a mudar. Para eles

os "nobres selvagens", com sua vida natural, eram "seres depravados sentenciados a serem condenados". Bougainville tinha descrito o Taiti como a ilha da nudez e do amor; Cook pôde comprovar que as coisas não eram muito diferentes no Havaí, e os franceses que chegaram à Nova Zelândia em 1772 afirmaram que as mulheres eram "muito amorosas". A conseqüência foi que os marinheiros europeus difundiram rapidamente a sífilis e outras enfermidades venéreas pelas ilhas. Em fins do século 19, quando Gaugin chegou ao Taiti, os médicos consideravam que a maior parte das mulheres estava doente "desse mal que os europeus civilizados deixaram em troca de sua generosa hospitalidade". À margem de sua avidez erótica, os nativos eram, além disso, ladrões (o que significa, sobretudo, que não compartilhavam a concepção da propriedade privada de seus visitantes). Joseph Banks, um jovem naturalista da expedição de Cook, passou uma noite de amor com a rainha Oberea, para descobrir na manhã seguinte que suas roupas haviam desaparecido.

Tudo isso, no entanto, eram detalhes sem importância. Literatos e pintores – Melville, Stevenson, Gauguin, Jack London – preservaram para o grande público a imagem paradisíaca que o cinema manteve viva. Em *Noa Noa*, Gauguin nos descreve um mundo inocente, habitado por pessoas amáveis e benévolas: "Estes seres negros, estes dentes de canibal" – não importa que no Taiti não houvesse existido canibalismo; já que se sabe que todo selvagem é por definição canibal – "me traziam à boca a palavra de selvagens. Para eles, no entanto, eu era o selvagem. Com razão. Talvez".

A verdade era que o "nobre selvagem" da fábula, cuja característica essencial era a mansidão, não existia. O encontro com os indígenas reais foi complexo e contraditório: era um enfrentamento entre dois mundos culturais que não se compreendiam – os europeus, por exemplo, buscavam reis à imagem e semelhança dos de seu mundo, sem entender que a sociedade pudesse estar organizada de outra forma – e que podiam fazer pouca coisa além de trocar objetos. Várias vezes os dirigentes nativos descobriram que o novo sistema da civilização européia, menos igualitário, podia resultar-lhes pessoalmente benéfico e ajudaram a "europeizar" as ilhas em seu proveito.

Mas no único caso em que houve desde o princípio um povoamento europeu considerável, o da Austrália, repetiu-se a pauta do que havia ocorrido na América do Norte. Os indígenas eram um estorvo. Enquanto suas terras eram tomadas para serem "melhor" exploradas, os "negros" australianos

foram considerados como uma raça bárbara e ignorante destinada a uma extinção que os colonos europeus se encarregavam de acelerar matando-os sem nenhum escrúpulo. Depois, dizimados e indefesos, foram simplesmente esquecidos: nem ferozes canibais, nem nobres selvagens; apenas "aborígines".

A economia de plantação (*plantation*) – tal como se organizou no Caribe, no Brasil e nos Estados Unidos – tinha um problema: requeria um número considerável de trabalhadores a baixo custo. E nestas terras não havia "minas de homens" aptos para serem submetidos ao trabalho, como as que os espanhóis haviam encontrado no México e no Peru. Isto os obrigou a trazerem escravos da África. A escravidão era um fato milenar ao qual todas as civilizações estavam habituadas, mas nada do que a humanidade conheceu antes pode ser comparado às enormes proporções então tomadas pelo tráfico negreiro: entre 1600 e 1800 cruzaram o Atlântico oito milhões de escravos procedentes da África negra.

O que os teólogos castelhanos fizeram para justificar a submissão dos indígenas americanos foi feito pelos filósofos franceses do século 17 em relação aos escravos negros. Voltaire não teve embaraço em dizer que "a raça dos negros é uma espécie de homem diferente da nossa, como a dos podengos é para a dos lebréus", ao que acrescentou: "Pode-se dizer que, se sua inteligência não é de outra espécie que nosso entendimento, é muito inferior". E mais claro resulta ainda Montesquieu. O homem que escreveu que "a escravidão vai contra o direito natural pelo qual todos os homens nascem livres e independentes" defenderá paradoxalmente a dos negros com "razões" como a de que "não é possível acostumar-se à idéia de que Deus, que é um ser muito sábio, tenha posto uma alma, e em especial uma alma boa, num corpo inteiramente negro", numa aparente inconseqüência cuja explicação nos é dada por um argumento prático: "o açúcar seria demasiado caro, se não se fizesse funcionar a fábrica que o produz por meio de escravos".

Esta é, ao fim e ao cabo, uma boa razão para explicar o auge da escravidão na época da Ilustração: o desenvolvimento das economias de plantação que proporcionaram à Europa grandes quantidades de tabaco, café, açúcar e algodão a preços acessíveis ao consumo popular – e que animaram alguns tráficos dos quais surgiu o crescimento econômico "moderno" – não teria sido possível sem o trabalho forçado dos "outros". Para legitimá-lo era necessário sustentar que estes não eram propriamente seres humanos, ou que eram "bár-

baros" e que sua submissão estav
lo 19, quando se aboliu o tráfico
tivamente dizendo que havia sid
zação dos africanos.

O menosprezo das cultura
to que delas tinham os europeus
que se distanciava de seu horizor
tos de viagens e das descrições d
ropeu comum da época da Ilustr
extraordinária. O assombro que
cês podia sentir ante um persa –
nária! Como se pode ser persa? –
pois, quando Bougainville, ao le
guntas como esta: "Como, me di
francês, inglês ou espanhol?" (le
norte-americanos convencidos d
em 1787 chegou em Madri um
acerca de sua religião: "Ali escut
um cavalo; outros, a lua; outros,
zavam sua missa e confessavam

Se isto acontecia em relaç
son aceitava considerar ao lado
em relação às outras: em relação
cujo estudo se recomendaria à
elementar, "pré-lógica", o tornav
as regras que se aplicavam às cul

A inferioridade "natural"
tas europeus do século 18, que a
à que empregavam para classific
da natureza, contentou-se em as
para cada continente, e os carac
eram regidos por leis; os america
e os africanos atuavam arbitrari
obra de Montesquieu, sustentav
vam da influência do meio:

baros" e que sua submissão estava destinada a civilizá-los. No início do século 19, quando se aboliu o tráfico, o governo espanhol o justificava retrospectivamente dizendo que havia sido necessário para tornar possível a cristianização dos africanos.

O menosprezo das culturas dos "outros" se baseava no desconhecimento que delas tinham os europeus e na sua incapacidade para compreender o que se distanciava de seu horizonte mental. Apesar da multiplicação dos relatos de viagens e das descrições de terras e povos exóticos, a ignorância do europeu comum da época da Ilustração quanto à diversidade dos humanos era extraordinária. O assombro que Montesquieu tinha imaginado que um francês podia sentir ante um persa – "O senhor é persa? Que coisa mais extraordinária! Como se pode ser persa?" – resultaria confirmado na realidade anos depois, quando Bougainville, ao levar um taitiano a Paris, teve que escutar perguntas como esta: "Como, me diziam alguns, no país deste homem não se fala francês, inglês ou espanhol?" (lembre-se, no entanto, que ainda hoje existem norte-americanos convencidos de que Jesus Cristo falava em inglês). Quando em 1787 chegou em Madri um embaixador turco, o público ignorava tudo acerca de sua religião: "Ali escutei alguns dizerem que adoravam como deus um cavalo; outros, a lua; outros, que eram ateístas; outros, que em tal hora rezavam sua missa e confessavam em tal outra".

Se isto acontecia em relação à cultura islâmica, a única que o Dr. Johnson aceitava considerar ao lado da européia, imagine-se qual seria a situação em relação às outras: em relação a este pensamento "selvagem" ou "primitivo" cujo estudo se recomendaria à antropologia, porque sua natureza selvagem elementar, "pré-lógica", o tornava indigno de ser analisado com os métodos e as regras que se aplicavam às culturas "civilizadas".

A inferioridade "natural" dos selvagens foi legitimada pelos naturalistas europeus do século 18, que aplicaram à espécie humana uma ótica similar à que empregavam para classificar os animais. Lineu, o grande sistematizador da natureza, contentou-se em assinalar quatro grandes grupos humanos, um para cada continente, e os caracterizou de maneira elementar: os europeus eram regidos por leis; os americanos, por costumes; os asiáticos, pela opinião; e os africanos atuavam arbitrariamente. Buffon, que conhecia e admirava a obra de Montesquieu, sustentava que as diferenças entre os homens derivavam da influência do meio:

> Tudo contribui para provar que o gênero humano não se compõe de espécies essencialmente diferentes entre si, mas que, pelo contrário, não houve originariamente mais que uma só espécie de homens que, tendo-se multiplicado e estendido por toda a superfície da terra, sofreu diferentes mudanças pela influência do clima, pelas diferenças de alimentação, pelas do modo de viver, pelas enfermidades endêmicas e também pelo cruzamento variado ao infinito de indivíduos mais ou menos semelhantes.

O que o levava à conclusão de que, em conseqüência do meio hostil em que se haviam desenvolvido, os indígenas americanos eram inferiores aos do Velho Mundo, como o eram, em geral, todos os animais daquele continente. Com o que, em definitivo, acabava-se negando a igualdade que se supunha defender.

De fato, os primeiros teóricos do racismo partem da tradição ilustrada de Montequieu, Buffon ou Voltaire, e receberão um considerável apoio da medicina, que lhes proporcionará diversos métodos (o índice cefálico de Retzius, que distinguia entre raças dolicocéfalas e braquicéfalas etc.) para objetivar a pretensão de que as diversas raças têm origem e natureza distintas (mais tarde ajudou a desenvolver os "métodos" para assegurar a limpeza étnica, desde a eugenia até o extermínio).

Tudo isso acontecia ao mesmo tempo em que se desenvolvia a luta pela abolição da escravidão e a supressão do tráfico. Ao lado do humanitarismo dos abolicionistas estava sendo criado um novo racismo com pretensões científicas, enquanto os governos europeus iniciavam uma segunda, e maior, fase de expansão imperial e começava uma nova forma de tráfico de seres humanos, a dos "cules" do leste e sudeste asiático, num volume muito maior que o da escravidão negra. Os preconceitos e os interesses políticos vinham juntos. A atitude da Revolução diante da escravidão negra, diria Napoleão, tinha sido fruto de sua ignorância da realidade. A sua, no entanto, mostrava uma estranha mistura de racionalização e preconceito: "Como se pôde conceder a liberdade a africanos, homens que não tinham nenhuma civilização?... Estou a favor dos brancos porque sou branco; não tenho outra razão e esta é a boa".

Tão convincente e útil resultava o mito racial, que se aplicou inclusive no interior das sociedades européias. A França, por exemplo, se via como uma nação integrada por dois povos: o vencedor (os francos, nobres e guerreiros), e o vencido (os gauleses, camponeses e plebeus). A Revolução havia enfrentado estes povos e seu paradoxal resultado tinha sido uma sociedade na qual

continuavam mandando os "francos", mas onde a riqueza estava nas mãos dos "gauleses", dos quais procedia a burguesia industrial e financeira. Os que se pretendiam descendentes dos francos fariam um discurso aristocratizante como o de Gobineau, que afirmava que tudo o que havia de importante na história humana era obra dos arianos, e que a decadência das sociedades provinha da mistura de seu sangue com a de raças inferiores (a derrota da França frente à Prússia, em 1870, lhe parecia uma prova disto). Os que reivindicavam para a França uma origem "gaulesa", com uma atitude mais populista e democrática, elaborariam os mitos da cultura celta, desde os velhos heróis guerreiros que haviam enfrentado César até Asterix.

O racismo continuou instalado em nossas sociedades, apesar de que a investigação científica lhe arrebatou qualquer pretensão de legitimidade. Condenamos o racismo apenas quando toma caracteres agudos e se apresenta em toda a sua crueza – incêndio de residências de imigrantes na Alemanha, extermínio de indígenas no Brasil, "limpeza étnica" nas Bálcãs –, mas passamos por alto sua realidade cotidiana de discriminação e preconceito, e nem sequer somos conscientes de até que ponto configura nossa cultura e, com ela, nosso instrumental mental. De fato, não importa que tenha ou não fundamento, porque não se baseia em idéias raciocinadas, mas em temores inconfessados. Não é mais do que o rosto que toma o medo irracional ao "outro".